

## Crítica, ideología y *Aufklärung* según Michel Foucault

### *Critique, Ideology and Aufklärung according to Michel Foucault*

Pedro Diego Karczmarczyk<sup>1</sup>  
Norma Beatriz Rodríguez<sup>2</sup>

#### RESUMEN

Analizamos la pregunta de Michel Foucault por estatuto de la crítica y su reflexividad: ¿de qué manera puede determinarse el estatuto de su propio discurso? Recorreremos dos caminos: (i) el rechazo de la noción de ideología. La cuestión es aquí: ¿cómo es posible la crítica sin la ideología y la verdad?; (ii) la recuperación foucaultiana de la actitud crítica (en los textos sobre Kant y la pregunta *Was ist Aufklärung?*) y la problemática de la modernidad en términos de una “ontología histórica del presente”. Ambos caminos se cruzan, ya que las observaciones sobre una “política de la verdad” (lo otro de la crítica de la ideología comprometida con una verdad aséptica) se refuerzan con las de la cuestión del gobierno en términos de una “inservidumbre voluntaria”. En ambos casos, la práctica de la crítica, que subjetiviza desujetando, plantea la cuestión de la libertad.

**Palabras clave:** Ideología. Verdad. Poder. Modernidad. Sujeto.

#### ABSTRACT

We analyze Michel Foucault's question for the status of critique and its reflexive return over Foucault himself: How Foucault's discourse, *qua* critique, should be understood? We will drive two paths: (i) the refusal of the notion of ideology, where the question is: How to think of critique without ideology and truth?; (ii) the Foucauldian recovery of the “critical attitude” (in the texts on Kant's answer to the question *Was ist Aufklärung?*) and of the problem of modernity, along the lines of a “historical ontology of the present”. There is a crossroad of (i) and (ii), since the remarks on a “politics of truth” (as opposite to an “ideology critique” committed with an aseptic truth) reinforces mutually with the problem of the government, faced along the lines of an art of the “voluntary inservitude”. In both cases, practice of criticism that subjectifies desubjugating, poses the question of liberty.

**Keywords:** Ideology. Truth. Power. Modernity. Subject.

En el presente trabajo realizaremos algunas reflexiones en torno a una serie de textos en los que Michel Foucault se pregunta por estatuto de la crítica e

<sup>1</sup> Universidad Nacional de La Plata (UNLP) /Consejo nacional de Investigaciones científicas y técnicas (CONICET) – Argentina. [peterkado@yahoo.com](mailto:peterkado@yahoo.com)

<sup>2</sup> Universidad Nacional de La Plata (UNLP) - Argentina. [nbrodri@gmail.com](mailto:nbrodri@gmail.com)



implícitamente por el estatuto de su propio discurso. Para ello utilizaremos principalmente dos parámetros. Por un lado analizaremos su rechazo de la noción de ideología. Al considerar este rechazo intentaremos poner de manifiesto las razones que lo motivan, como así también destacar las tensiones que el mismo mantiene con algunas de las tradiciones mayores del pensamiento crítico. Por ello, en un segundo momento, analizaremos los textos en los que Foucault enfrenta la problemática de la modernidad y la crítica, en relación con el texto de Kant en respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración? (*Was ist Aufklärung?*). Veremos, en estos textos, cómo se recupera la actitud crítica, movimiento que nos permitirá echar una nueva luz sobre las implicaciones del rechazo de la noción de ideología, y veremos también cómo el propio Foucault posiciona su propuesta en relación con la de los teóricos de la Escuela de Frankfurt.<sup>3</sup>

Tal vez el texto en el que Foucault expresa en el modo más conciso sus reparos en relación a la noción de ideología es el que se encuentra en la entrevista con M. Fontana, publicada como “Verdad y poder” en 1977. Allí Foucault sostiene:

La noción de ideología me parece difícilmente utilizable por tres razones. La primera es que, se quiera o no, está siempre en oposición virtual a algo que sería la verdad. Ahora bien, yo creo que el problema no está en separar entre lo que, en un discurso, evidencia la cientificidad y la verdad y lo que evidencia otra cosa, sino en ver históricamente cómo se producen efectos de verdad en discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. Segundo inconveniente, es que se refiere, pienso, necesariamente a algo como a un sujeto. Y tercero, la ideología está en posición secundaria respecto de algo que funciona para ella como infraestructura, o determinante económico, material, etc. Por estas tres razones pienso que es una noción que no puede ser utilizada sin precaución. (FOUCAULT 1992a, p. 192) (traducción modificada por los autores).

Los dos primeros inconvenientes señalados en esta entrevista están, en realidad, profundamente entrelazados. La virtual oposición de la ideología con la verdad y la presuposición de un sujeto conforman un entramado conceptual unitario, como Foucault lo muestra en la primera conferencia de *La verdad y las formas jurídicas*, texto en el que sus cuestionamientos a la noción de ideología aparecen ligados al desarrollo de su propia propuesta.

Comencemos entonces por los dos primeros inconvenientes. En el texto mencionado, la noción de ideología es identificada como el obstáculo que debe ser

---

<sup>3</sup> El presente tuvo una versión inicial en la ponencia presentada en el II Seminario internacional Antonio Gramsci. Ver KARCZMARCZYK y RODRÍGUEZ (2010).

removido para poder hacer lugar a la problemática bajo la cual Foucault desea presentar sus investigaciones. La problemática foucaultiana, que se manifiesta en la pregunta: “¿Cómo se formaron los dominios de saber a partir de las prácticas sociales?” (FOUCAULT 1995a, p.13), corre el riesgo de ser malentendida y distorsionada si se continúa pensando de acuerdo a los moldes en los que habitualmente se inscribe la noción de ideología. En consecuencia, la noción de ideología aparece como un obstáculo epistemológico que requiere ser revisado, por cuanto la misma se ocupa de un conjunto de temáticas que en la letra son semejantes a la propuesta foucaultiana. En efecto, el campo de estudio de la ideología es el de la relación entre las condiciones sociales y las formas de saber, entendidas éstas como las formas de conciencia con la que los hombres toman nota de las condiciones sociales, por ejemplo.<sup>4</sup> La relación entre lo social y las formas de saber que Foucault intenta presentar, es tal que resulta impensable tan pronto como se la coloca en el marco representacional en el que se inscribe el esquema ideológico al que alude en su texto.

Para este propósito Foucault desarrolla en el texto que consideramos (FOUCAULT, 1992a) una amplia reflexión metodológica que puede leerse como un intento de construir la percepción de esta dificultad. A través de la misma espera construir la percepción del marco representacionalista, en el que él inscribe la noción de ideología, como un obstáculo para el desarrollo de un campo de estudios. Estas consideraciones metodológicas consisten en una reflexión sobre la de la verdad (entendida como la posibilidad de un discurso no perspectivista, objetivo, neutral, de validez transcontextual, etc.) y sobre la comprensión de la tarea de la reflexión filosófica como el hallazgo de garantías para esa posibilidad (en donde las piezas claves son las de sujeto, la de Dios y la de contacto o afinidad con las cosas, central en cualquier empresa representacionalista). Foucault va a presentar los límites conceptuales e históricos de esta empresa, por ello va a hablar con Nietzsche de “invención de la verdad” y va a convertir su tesis de la “muerte del hombre” en la de la

---

<sup>4</sup> Foucault sostiene: “existe una tendencia que podríamos denominar, de una manera un tanto irónica, marxista académica, o del marxismo académico, que consiste en buscar cómo las condiciones económicas de la existencia encuentran en la conciencia de los hombres su reflejo o expresión.” (1995a, p.13). El “Prólogo” de la *Contribución a la crítica de la economía política*, de Marx contiene base textual en la que se puede apoyar una interpretación de esta clase: “No es la conciencia la que determina su ser sino, a la inversa, su ser social el que determina su conciencia” (MARX 1987, p. 234). El estudio de Raymond Williams “Ideología” (WILLIAMS 1980, p. 71-89), presenta una buena problematización de esta interpretación, considerando su base textual, pero señalando también sus dificultades y límites.

“muerte del Sujeto”, implicada en el reconocimiento de su carácter a la vez multiforme y contingente (FOUCAULT 1995a, p. 25-26). Foucault va a presentar también una salida de este marco, a través básicamente de dos movimientos ocurridos en el saber de las ciencias humanas y sociales, el reconocimiento del carácter lingüístico de los hechos del lenguaje, asociado al estructuralismo, y el reconocimiento del carácter estratégico de los hechos lingüísticos, una reflexión asociada a la filosofía analítica (FOUCAULT, 1995a, p.15), y que Foucault venía incorporando a su reflexión desde *El orden del discurso* con la importancia otorgada a la noción de “acontecimiento”.

Por razones de espacio vamos a ensayar presentar esta reflexión foucaultiana de una manera que se aleja un poco de la letra de su texto, pero que, sin embargo, reclama fidelidad al mismo, en la medida, al menos, en que busca cuestionar las mismas evidencias que el discurso foucaultiano.

La vía que escogimos hace pie en un rasgo de los enunciados de los que se dice que son verdaderos. O tal vez sería mejor decir que llamaremos la atención sobre una característica del decir que ciertos enunciados son verdaderos, una peculiaridad de la predicación de la verdad. Supongamos que estamos investigando el tránsito desde la cosmología pre-galileana a la galileana. Un enunciado con el que tendremos que habérmolas, sin lugar a dudas, se refiere a la posición del planeta Tierra en el universo. Nuestro estudio nos mostrará que uno de los cambios ocurridos se refiere a un cambio en la predicación de verdad sobre el enunciado “La Tierra es el centro del universo”. En la situación pre-galileana nos encontramos con que al enunciado “La Tierra es el centro del universo” se le aplicaba el predicado ‘ser verdadero’. Se decía entonces: “Es verdadero que la Tierra es el centro del universo”. Si hoy quisiéramos dar cuenta de esos enunciados ¿qué deberíamos decir? O dicho de manera un poco brutal ¿cómo se conjuga el pasado de ‘ser verdadero’? ¿cómo debemos dar cuenta hoy de la predicación de verdad sobre los enunciados acerca de la posición de la Tierra en el universo antes de la revolución copérnico-galileana? La posibilidad más llana es verter lo que entonces se decía en presente directamente en pasado: “Antes de Galileo *era verdadero* que la tierra era el centro del universo”. Esta propuesta nos llevará, por absurdo, al punto nodal que la reflexión foucaultiana pone en cuestión. La dificultad con esta propuesta es que una de sus implicaciones hace de Galileo una suerte de superhombre que operó sobre la realidad, cambiando la posición de los planetas, de manera tal que antes de

él la Tierra *era* efectivamente el centro del universo.

La manera de lidiar con estas incómodas consecuencias está inscrita en el régimen peculiar del predicado ‘ser verdadero’. De esta manera, casos como el de nuestro ejemplo no se inscriben bajo su régimen, sino bajo formas irregulares tales como “era considerado/se creía verdadero”; “estaba justificado”; “era evidente”; “todo indicaba que” y otras tantas cláusulas, que pueden o no reflejar diferentes concepciones acerca de la naturaleza de la verdad. Sea como sea, cuando decimos: “Antes de Galileo se consideraba verdadero que la Tierra era el centro del universo” eludimos las implicaciones ontológicas del predicado ‘ser verdadero’ y cargamos las restricciones contextuales, históricas, y de otra clase, del lado de la creencia. Con este recurso, consideradas las cosas desde el lado de la verdad, lo que se preserva es el contacto de este predicado con la realidad, de manera que acarree incondicionalmente consecuencias ontológicas, con lo que se resguarda su pretensión de validez incondicional, es decir, su carácter no perspectivista. Lo que se nos ofrece indirectamente al reparar que la carga de las restricciones contextuales caen del lado de la creencia, de los sujetos en tanto individuos o particularidades históricas, se puede expresar directamente indicando que el predicado “ser verdadero” se aplica intemporalmente y que la lógica de este funcionamiento (a)temporal preserva la postulación de un vínculo privilegiado de estos enunciados con la realidad.

Este rasgo del funcionamiento de nuestros conceptos es aceptado por formas sofisticadas de la reflexión, como la historia de la ciencia, en la que de acuerdo a Foucault (1995a, p.17) usualmente encontramos una historia de la verdad que tiene la forma de una “historia interna de la verdad”, donde la historia, de acuerdo al régimen del predicado “ser verdadero” que hemos descrito, indaga en las condiciones contextuales e históricas que restringieron el reconocimiento de la verdad (identificada con la ciencia en su estado presente). Esta historia de la verdad podría llamarse más bien “historia del error” que de la verdad, en la medida en que la verdad aparece en la misma como aquello que, por definición, está más allá de la historia. Frente a ello, Foucault propondrá desarrollar una “historia externa de la verdad”, entendiendo por ello una historia que está desplazada de la identificación con una verdad científica y desplazada también en relación a la propia práctica científica como lugar privilegiado de constitución de la verdad.

Más aún, este régimen irregular de la predicación de la verdad es uno de los

núcleos de la reflexión filosófica. En una apretadísima síntesis, el Sujeto aparecerá como la condición subjetiva, diferente de la particularidad de los individuos (la dimensión subjetiva individual o históricamente particularizada) que aparecía en el análisis anterior como el elemento de la creencia, que hace posible este contacto objetivo de la verdad. El Sujeto, entonces, sería la perspectiva que no es una perspectiva, la condición de posibilidad, lo que hace comprensible que el dato que sostiene el peculiar régimen de la predicación de la verdad (la intemporalidad de la predicación de la verdad, entendida como el contacto con la realidad, o “la afinidad con las cosas”), sea posible. Dicho de otra manera, la verdad como visión no perspectivista de la realidad se sostiene en una perspectiva necesaria y universal, de ahí el trajinado vínculo de la epistemología con la teología.<sup>5</sup>

Vemos así que la remisión virtual a la verdad y la presuposición necesaria de un Sujeto son en realidad dos caras de una misma moneda. *La* verdad requiere de *el* Sujeto, la verdad requiere del sujeto que se define como *el* garante de *la* verdad.

Veamos ahora el tercer inconveniente señalado en el texto citado al comienzo de este trabajo. Se señala allí que la noción de ideología presenta el inconveniente de aparecer representada como algo que está en posición subordinada en relación a otra cosa que funciona para ella como determinante material, etc. Esta objeción resulta un poco más difícil de clarificar. Por un lado parece ser una retranscripción de la clásica sentencia de *La ideología alemana*, de acuerdo a la cual “la ideología no tiene historia” (MARX; ENGELS, 2005, p.26), es decir, carece de una lógica propia, de manera tal que si se desea comprender lo que ocurre en la serie ideología se debe observar las transformaciones que tienen lugar en la serie producción material de la vida. Sea como sea, en este caso la dificultad radica en que para poder apreciar la oposición de Foucault (FOUCAULT, 1992a, p.192) debemos considerar, además del sustento crítico, un basamento positivo o propositivo que quedó implícito en el movimiento que venimos de comentar. La ideología como producto secundario conserva algo de idealismo de las ideas propio de las concepciones del materialismo empirista o mecanicista, al calor del que se forjó la noción de ideología.<sup>6</sup> En su lugar, Foucault propone una salida materialista:

---

<sup>5</sup> Esto es, el sujeto se anularía como perspectiva al revelarse como perspectiva necesaria o forzosa. Por ello Foucault escribe que cuando vemos que la “unidad del sujeto humano” ya no es necesaria: “Podemos admitir sujetos, o bien que el sujeto no existe.” (FOUCAULT, 1995a, p. 26).

<sup>6</sup> Véase la clásica historia del desarrollo de la noción de ideología de Barth (1951, p. 9-62).

Me separo [en el interés por el cuerpo] de la salida marxista y paramarxista. Respecto de la primera, no soy de los que intentan estudiar los efectos del poder al nivel de la ideología. Me pregunto, en efecto, si antes de plantear la cuestión de la ideología no se sería más materialista estudiando la cuestión del cuerpo y los efectos del poder sobre él. Porque lo que me fastidia en estos análisis que privilegian la ideología es que se supone siempre un sujeto humano cuyo modelo ha sido proporcionado por la filosofía clásica y que estaría dotado de una conciencia en la que el poder vendría a ampararse. (FOUCAULT, 1992b, p.114)

En esta línea crítica Foucault se apoya más en otro aspecto de la concepción clásica del sujeto, la concepción de un “sujeto de conciencia”, entendido como el elemento básico y fundante, tanto del significado como de la sociedad, frente al cual nociones como la de cuerpo tendrían un papel secundario y hasta accesorio. Foucault propone, en cambio, que el planteamiento de la cuestión de la ideología, esto es, la cuestión de la regulación del comportamiento de los individuos a través de los efectos del poder por medio de recursos simbólicos, que la concepción usual de la ideología concibe como los efectos del poder al nivel de la conciencia, ganaría una mayor consistencia materialista si estudiáramos los efectos del poder sobre el cuerpo sin la mediación de la conciencia.

Esta propuesta supone una ruptura de peso. Si en la perspectiva tradicional de la ideología el acento explicativo sigue colocado en la afección del poder sobre la conciencia, afección entre cuyos efectos se contarían las manifestaciones corporales, Foucault propone en cambio estudiar los efectos del poder directamente sobre el cuerpo, o mejor dicho, suprimiendo la mediación de la conciencia.<sup>7</sup>

Ahora bien, este movimiento no implica cerrar las filas con el conductismo. El cuerpo que queda como remanente de la supresión de la conciencia como genuino factor explicativo no es el cuerpo mecánico del cartesianismo, tampoco es ese cuerpo y algo más, en el sentido en el que el cuerpo del entramado conceptual foucaultiano podría construirse como el agregado de ese cuerpo inerte más algunos añadidos convenientes. Pero tampoco es otra cosa, otro cuerpo. Se trata más bien de otro concepto del cuerpo o de la inscripción del cuerpo en otro régimen discursivo, en el que lo corporal está siempre inserto en prácticas significativas.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Creemos interesante destacar que el movimiento foucaultiano de rechazo de la noción de la ideología es análogo a la redefinición de la problemática de la ideología que realiza Louis Althusser en *Ideología y aparatos ideológicos de estado*, ya que el blanco de la crítica foucaultiana coincide con lo que Althusser denomina “concepción ideológica de la ideología” cuyo efecto Althusser espera socavar con la propia noción de ideología. (MONTAG, 1995) e (KARCZMARCZYK, 2010).

<sup>8</sup> En “Nietzsche, la genealogía, la historia” Foucault rechaza la noción de un cuerpo constante, sustrato de lo histórico: “Creemos en la sorda constancia de los instintos y nos imaginamos que están

Conviene recordar, para clarificar este punto, que el propio Foucault propone en su clase inaugural en el *Collège de France* que las cuestiones que desea plantear no son ni las de la filosofía de la conciencia, ni las de la del signo y de la estructura, en las cuales ve dos maneras simétricas de desconocer la realidad del discurso. Un discurso al que se le restituya su carácter de acontecimiento, indica Foucault, es tanto una renuncia al carácter fundante de la conciencia como a la “monarquía del significante” que diluye la *parole* en la *langue*, de manera que no se acaba tratando más que con entidades ideales o abstractas. Se trataría, para la filosofía del acontecimiento que Foucault propone como recurso para indagar un nuevo territorio, “de avanzar en la dirección paradójica, a primera vista, de un materialismo de lo incorporal” (FOUCAULT 1992d, p. 57). El movimiento foucaultiano no consiste en la oposición de una realidad a otra, sino en una redefinición de la cuadrícula dentro de la cual éstas se inscriben. Como el Wittgenstein que cuestiona que el rechazo a identificar a la sensación con un algo implique hacer de ésta una nada sosteniendo que se trata de rechazar la gramática, el esquema “nombre-objeto designado” dentro de la cual estas oposiciones parecen contradictorias,<sup>9</sup> Foucault rechaza la cuadrícula dentro de la cual se plantean los problemas de la ideología.

El cuerpo que está siempre inserto en prácticas significativas no se encuentra en esta condición por el hecho de que vinieran siempre a derramarse sobre el mismo unos significados que le serían exteriores, sino por tratarse de un elemento constitutivo de las propias prácticas significativas. Con esto accedemos a la peculiaridad más relevante de este movimiento foucaultiano, consistente en que los términos que parecían tener densidad propia en el esquema precedente van a ser pensados, en el nuevo continente de la filosofía del acontecimiento, como mutuamente dependientes. Cuerpo, significado y sujeto, entonces van a ser

---

siempre presentes, aquí y allí, ahora como antaño. Pero el saber histórico no tiene dificultades para trocearlos -mostrar sus avatares, percibir sus momentos de fuerza y debilidad, e identificar sus reinados alternantes, captar su lenta elaboración e identificar los movimientos por los que se vuelven contra sí mismos, por lo que pueden encarnizarse en su propia destrucción. Pensamos en todo caso que el cuerpo por su lado no tiene más leyes que las de su fisiología y que escapa a la historia. De nuevo error, el cuerpo está aprisionado en una serie de regímenes que lo atraviesan; está roto por los ritmos de trabajo, el reposo y las fiestas; está intoxicado por venenos -alimentos o valores, hábitos alimentarios- y por leyes morales, todo junto, se proporciona resistencias.” (FOUCAULT, 1992c, p. 20).

<sup>9</sup> “Pero admitirás, a pesar de todo, que hay una diferencia entre conducta de dolor con dolor y conducta de dolor sin dolor. — ¿Admitirlo? ¡Qué mayor diferencia podría haber! — Y sin embargo llegas una y otra vez al resultado de que la sensación es una nada. — No, en absoluto. ¡No es un algo, pero tampoco es una nada! El resultado era sólo que una nada presta el mismo servicio que un algo sobre el que nada puede decirse. Rechazamos sólo la gramática que se nos quiere imponer aquí.” (WITTGENSTEIN, 1999, p.304)



pensados en el mismo entramado. Lo mismo ocurre con los términos saber y poder, que en el esquema representacional en el que se inscribe y funciona la noción clásica de ideología acababan siendo pensados, en última instancia, como términos con una subsistencia independiente, como dos clases diferentes de entidades. Lo fundamental de este movimiento es hacer reconocer el carácter mutuamente constitutivo de poder y saber, la relación de interdefinición que se da entre ambos términos. El propio Foucault expresa este punto en los siguientes términos:

...me parece que se pueden utilizar dos palabras que no tienen la función de designar entidades, potencias o algo como trascendentales, sino únicamente permitir operar, en relación con los dominios a los que se refieren, una reducción sistemática de valor; es decir, una neutralización de los efectos de legitimidad y una clarificación de lo que hace que en un cierto momentosean aceptables y que hayan sido efectivamente aceptados. Se utiliza entonces la palabra *saber* (...) y en segundo lugar, el término *poder* (...) Saber y poder, no son más que una rejilla de análisis. Vemos también que esta rejilla no está compuesta de dos categorías de elementos extraños entre sí, que serían el saber por un lado y el poder por el otro -lo que les haría exteriores entre sí- porque nada puede figurar como un elemento de saber si, por una parte, no es conforme a un conjunto de reglas y coacciones características, (...) y si, por otra parte, no está dotado de efectos de coerción o, simplemente, de incitación, propios de lo que es considerado como científico o simplemente racional, o simplemente recibido de manera común. Inversamente, nada puede funcionar como mecanismo de poder si no se despliega según procedimientos, instrumentos, medios, objetivos, que puedan ser validados en sistemas de saber más o menos coherentes. (FOUCAULT, 1995b, p. 14)

Es decir, no hay saber que no esté asociado a un sistema de exclusiones, a un conjunto de procedimientos de exclusión que definen la aceptabilidad del saber (qué clase de enunciados se aceptan, cómo se justifican, quiénes los enuncian legítimamente, en qué circunstancias, etc.). Por otra parte, no hay poder, entendido como la determinación de la conducta de unos individuos por otros, que no esté asociado a un sistema de aceptabilidad.<sup>10</sup>

En este contexto, conviene traer a colación una serie de textos en los que Foucault aborda la cuestión de la Ilustración. Estos textos, aparecidos en 1978, 1983 y 1984,<sup>11</sup> plantean la cuestión de la crítica. En ellos Foucault vuelve sobre el texto

<sup>10</sup> Tal vez convenga insistir sobre este punto, que puede ponerse de manifiesto con la mayor claridad contrastando el condicionamiento de la conducta por el poder y su determinación por la mera fuerza coactiva: “El rasgo distintivo del poder es que algunos hombres pueden más o menos integralmente determinar la conducta de otros hombres -aunque nunca de manera exhaustiva o coercitiva. Un hombre encadenado y golpeado se somete a la fuerza que se ejerce sobre él. No al poder. Pero si se puede conducirlo a hablar, cuando su último recurso hubiera podido ser callarse, prefiriendo la muestre, sucede entonces que lo han llevado a comportarse de una manera determinada. Su libertad ha sido sujeta por el poder. (...) no existe poder sin negación o revuelta en potencia.” (FOUCAULT, 1996a, p. 64).

<sup>11</sup> Se trata de “Crítica y *Aufklärung*” (*Qu’est-ce que la critique?*), de 1978 y de las dos versiones de

kantiano “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?” en una actitud que es mucho más la de quien se nutre de un texto que la de quien lo interpreta. Se trata más de un uso que de una lectura del texto kantiano. Por ello tal vez resulte apropiado que tomemos como norte de nuestras reflexiones la clarificación del propósito con el cual Foucault se acerca y se apropia de estos textos. La justificación del este proceder quedará clara, esperamos, sobre el final de este trabajo.

Puesto que tomamos como eje de nuestro análisis a la noción de ideología, cabe mencionar que los filósofos de la ilustración francesa son los responsables de la acuñación de este término. En efecto, el vocablo ‘ideología’ fue acuñado por Destutt de Tracy para un estudio de la génesis de las ideas con la que este pensador esperaba construir una herramienta científica para la intervención en la realidad política. La constitución de una ciencia de las ideas permitiría desarrollar de manera más o menos simultánea una ortopedia del pensamiento a través de la cual los hombres podrían liberarse de los prejuicios que hacían que en su tiempo histórico se los encontrara sojuzgados. De esta manera, la doctrina ilustrada era no sólo una retranscripción de la doctrina baconiana de los ídolos, sino que refinaba, o acaso extraía las últimas consecuencias de esta filosofía identificando la causa de la distorsión epistemológica con intereses, correlacionados a su vez con estamentos sociales. Nos encontramos así con un dispositivo filosófico que establece una relación entre saber y poder, o tal vez sería mejor decir, entre no saber (error, ignorancia, prejuicios, etc.) y poder.

La empresa ilustrada ha recibido críticas variadas. Por mencionar algunas, se ha cuestionado la inviabilidad del intento de constituir la crítica apelando al parámetro de una razón universal y transhistórica, indicando la paradoja implícita en el intento de remover todo prejuicio, destacando el carácter situado de la crítica y la constitución histórica de la razón (GADAMER, 1995). Se ha cuestionado también a una razón que, más que el potencial liberador que prometía ha desatado una racionalización de efectos devastadores, la razón de un sujeto que sólo conoce objetos y que se ha derramado como una potencia de dominio, no sólo sobre la naturaleza, sino también sobre la sociedad, de una manera tan asfixiante que la crítica acaba por no encontrar más refugio que los ámbitos no racionales como el arte (ADORNO, 1983).

---

“¿Qué es la Ilustración?”, de 1983 y 1984, ambas en Foucault, M. *¿Qué es la Ilustración?*

Se comprenderá entonces que Foucault, al plantearse el espinoso problema de la crítica, busque su inspiración en la Ilustración y se comprenderá también que no se remita a la Ilustración francesa sino a Kant (FOUCAULT, 1995b). En ello tal vez quepa ver una cierta filiación, como se deja ver en nociones como la de *episteme* y la de *a priori* histórico. Filiación díscola (el apriori es *histórico*), pero sobre todo filiación porque la cuestión de los límites de un campo epistemológico (“¿sabes hasta donde puedes saber?”) es central en la empresa foucaultiana.

Foucault va a tomar tres fibras de la reflexión kantiana. Por un lado espera conectar esta filosofía crítica, este saber de los límites del saber, con la cuestión de la voluntad y la obediencia. Es decir, se tiende un puente entre el saber de los límites y los límites efectivos de un orden social. La filosofía crítica se cruza así con la cuestión de la gobernabilidad. La Ilustración tendrá que ver entonces con la “inservidumbre voluntaria”. Como lo sostiene el propio Foucault: “En todo caso, la *Aufklärung* es definida por la modificación de la relación pre-existente entre la voluntad, la autoridad y el uso de la razón” (FOUCAULT, 1996c, p. 87).

La tercera fibra que Foucault retoma de Kant y particularmente de este texto, y que hace comprensible el puente entre las dos cuestiones que mencionamos en el párrafo anterior, tiene que ver con la irrupción, en el texto de Kant, de una pregunta que constituye, a juicio de Foucault, un acontecimiento filosófico y que lleva a repensar la categoría de la modernidad:

La cuestión que en mi opinión aparece por primera vez en ese texto de Kant es la cuestión del presente, la cuestión de la actualidad: ¿qué pasa hoy? ¿Qué es lo que pasa ahora? ¿Y qué es ese “ahora” dentro del cual estamos unos y otros y que define el momento en que yo escribo? (...) ¿Qué es lo que en el presente le da sentido a una reflexión filosófica? (FOUCAULT, 1996b, p. 68-69).

O como lo indica en otro pasaje:

[...]Kant define la *Aufklärung* de manera casi íntegramente negativa, como una *Ausgang*, una “salida”, un “resultado”. (...) Busca una diferencia: ¿qué diferencia introduce el hoy con respecto al ayer? (FOUCAULT, 1996c, p.87).

A partir de esta pregunta, Foucault va a entender que la modernidad queda caracterizada como una actitud y no como un período. La modernidad queda entendida como el modo de relación que tenemos con nuestro presente. Foucault retoma la noción que los griegos denominaban *ethos*, entendido como modo de actuar, pensar y decir y se pregunta: ¿Que modo de actuar es entonces el de la modernidad? Y responde: el de la actitud crítica.

Ahora bien, esta definición de la modernidad como actitud crítica va a acarrearle a Foucault una buena cantidad de problemas. Kant va a identificar esta “salida” que caracteriza a la *Aufklärung* como un proceso liberador del estado de “minoridad”. Es decir, la Ilustración requiere tener la valentía de razonar desde “el propio pensamiento”. Pero Kant trabaja bajo la presuposición de una convergencia posible entre el pensamiento individual y el elemento del pensamiento universal. Sin embargo, como veremos, no hay posibilidad de una salida semejante para el propio Foucault.

Por una parte, la actitud de Ilustración o actitud crítica implicaba una actitud de “inservidumbre voluntaria”. Foucault va a avanzar sobre este punto, la actitud crítica es “el arte de no ser gobernados”. Pero, ¿cuál es el estatuto de esta voluntad? Foucault aclara que no se trata de no ser gobernados en absoluto, sino de no serlo de cierta manera, a ciertos costos:

[...]no pienso, en efecto, que la voluntad de no ser gobernado sea en absoluto algo que podamos considerar como una aspiración originaria. Pienso que, de hecho, la voluntad de no ser gobernado es siempre la voluntad de no ser gobernado así, de esta manera, por éstos, a este precio. (FOUCAULT, 1995b, p. 21)

Aquí tal vez convenga remitirnos a la percepción que Foucault (FOUCAULT, 1996a) tiene de su propia empresa en relación a la empresa de la escuela de Frankfurt. Foucault es consciente de que al interrogarse por la relación del sujeto con la verdad y sus efectos de poder se ubica en un espacio compartido con los teóricos de la escuela de Frankfurt. El propio Foucault diferencia sin embargo su proyecto. El proyecto de la Escuela de Frankfurt tuvo como núcleo el desarrollo de un “proceso” a la racionalización opresiva de la sociedad occidental, ya que se trataba, para los teóricos de la Escuela de Frankfurt, de poner de manifiesto las encerronas a las que conduce la razón de un sujeto que sólo conoce objetos. Foucault, en cambio, se distancia de este proyecto desmedido de efectuar un “proceso a la razón en general” (FOUCAULT, 1996a, p. 18-19). En su lugar, nuestro autor propone el estudio de la constitución histórica de estas racionalidades como un recurso indispensable para no desconocer su multiplicidad y diversidad.

En este marco, Foucault presenta su propuesta de constituir a la crítica, no ya como una búsqueda de las condiciones de posibilidad trascendentales (necesarias y universales), sino como lo que él denomina una “ontología histórica del presente”. Esto es, la búsqueda de las condiciones históricas, por ello contingentes, que hacen

posibles las evidencias de nuestro tiempo. Una tal ontología hecha mano de la crítica genealógica, aprovechando la mirada del historiador que permite evitar la proyección retrospectiva de nuestras evidencias actuales, por un lado. Por otra parte, la ontología del presente hecha mano de la reconstrucción arqueológica, para elucidar las peculiaridades de los regímenes de verdad bajo los cuales se desarrolla nuestra vida.

Creemos que lo que está estructurando algunas de las peculiaridades del discurso foucaultiano remite a un problema que ha sido una pregunta u objeción recurrente a su propuesta. Si el discurso foucaultiano es un discurso crítico, ¿cuáles son, por lo tanto, los fundamentos normativos del mismo? (HABERMAS, 1989 p.337)

Como hemos visto en el pasaje en que se precisa en qué consiste la inservidumbre voluntaria, Foucault rechaza que la cuestión sea no ser gobernados en absoluto. Las razones para rechazar este ideal son semejantes a las que en otros textos ofrece para descartar la posibilidad de una verdad transparente.<sup>12</sup> Así como no puede pensarse un régimen de la verdad sin coacciones, tampoco puede concebirse un orden social sin gobierno, un anarquismo absoluto. Del mismo modo, la voluntad de no ser gobernados no remite a “una libertad originaria”, a un fundamento universal, siempre el mismo, cuya presencia en cada sujeto estuviera garantizada *a priori*.

¿Como resulta entonces pensable la crítica? y ¿qué es la “actitud crítica”? De las consideraciones anteriores se desprende que Foucault abandona tanto el proyecto de una emancipación que consistiera en una verdad desencajada del poder, puesto que, la verdad “que es de este mundo”, no puede siquiera pensarse separada de un régimen de la verdad (FOUCAULT, 1992a, p. 198). Pero Foucault no abraza tampoco la esperanza de una trascendencia de la verdad -como tampoco abraza la esperanza de una instancia más allá del gobierno-, es decir del tipo de ocultamientos que implica la verdad -comenzando por su propio perspectivismo- (FOUCAULT, 1991, p. 241). De lo que se trata en esta imposible trascendencia es de que estos borramientos y ocultamientos propios de la verdad, parecen ser rasgos constitutivos de lo social. La propuesta abrevia, entonces, en el desarrollo de

---

<sup>12</sup> En “Verdad y poder”, Foucault sostiene: “No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder - esto sería una quimera, ya que la verdad es ella misma poder- sino de separar el poder de la verdad de las formas hegemónicas (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona por el momento.” (1992a, p. 200).

políticas de la verdad alternativas.<sup>13</sup>

Estamos ahora en condiciones de volver sobre la reflexión foucaultiana acerca de la cuestión de la verdad. Como hemos mostrado, la estrategia de Foucault se distancia de una reflexión sobre la verdad realizada al interior de un régimen de la verdad. Como queda dicho en relación a la cuestión saber-poder, su estudio supone una neutralización de los efectos de legitimación del propio dispositivo de la verdad. Caso contrario, la verdad no se deja elucidar en términos del marco de análisis saber-poder. Para ello, la reflexión foucaultiana realiza dos movimientos, o mejor sería decir un movimiento con dos aspectos analíticos claramente diferenciables: el movimiento arqueológico que nos entrega la descripción del régimen de la verdad que define el estatuto del saber y el movimiento genealógico, atento a las discontinuidades históricas que elude la proyección retrospectiva de las evidencias actuales.

Para concluir, podemos retener dos rasgos útiles para caracterizar el estatuto de la crítica foucaultiana. Por un lado, si tradicionalmente la condición de la crítica está colocada en la descripción de una posición necesaria y universal, desde la cual desarrollar un parámetro crítico, para Foucault, en cambio, lo que posibilita la crítica entendida como una “ontología del presente” parece radicar justamente en la contingencia de la posición del crítico (POSTER, 1999, p. 303-304). La actitud crítica tiene un carácter reflejo, vuelto sobre sí misma. Aparece aquí nuevamente el carácter dual de la relación saber-poder a la que ya hemos aludido. Si el conglomerado saber-poder revela su anclaje histórico cuando se puede definir el régimen de verdad en el que se inscribe, ésto es, cuando la arqueología describe las reglas que definen el estatuto de la verdad en determinado contexto, su percepción como sistema de aceptabilidad requiere del quiebre de las evidencias que lo definen, supone tarea de la genealogía. Si el concepto de régimen de la verdad es por esencia historicista (en el sentido de Dilthey),<sup>14</sup> los regímenes de la verdad, en cambio, son esencialmente no historicistas. Por ello la descripción de un régimen de verdad tiene siempre un componente desestabilizador.

Por otra parte, la actitud crítica ligado al proyecto de “no ser gobernado (de tal

---

<sup>13</sup> En “Verdad y poder”, Foucault sostiene que: “El problema no es cambiar la conciencia de las gentes o lo que tienen en la cabeza, sino el régimen político, económico, institucional de producción de la verdad”, (1992a, p. 200).

<sup>14</sup> Véase un análisis del historicismo de Dilthey. (GADAMER, 2003, cap.2)(KARCZMARCZYK 2007, p. 19).

o cual manera)” se presenta como un arte, “el *arte* de no ser gobernado”. Esta caracterización de la crítica como un arte nos parece altamente significativa. Como lo señala Judith Butler, la actitud crítica, que revisa los mecanismos de subjetivación, y subjetiviza desujetando, implica un riesgo: el de dejar de ser sujeto (BUTLER, 2002). Este camino incierto, es la condición de una subjetivación desujetada, o si se quiere, de la libertad. Sólo este camino sin recetas y sin garantías la hace posible, nada, sin embargo, la garantiza.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, T. **Teoría estética**. Madrid: Orbis, 1983.

BARTH, H. **Verdad e ideología**. México: Fondo de cultura económica, 1951.

BUTLER, J. What is Critique: on Foucault's Virtue. In: INGRAM, D. (ed.) **The Political: Readings in Continental Philosophy**. London: Basil Blackwell, 2002.

CUSSERT, I.; HABER, S. (Coord.), **Habermas/Foucault**. Trayectorias cruzadas, Confrontaciones críticas. Buenos Aires: Nueva visión, 2007.

DOSSE, F. **Historia del estructuralismo**. Tomo I: El campo del signo, 1945- 1966. Madrid: Akal, 2004.

FOUCAULT, M. **Saber y verdad**. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1991.

FOUCAULT, M. **Microfísica del poder: Verdad y poder**. Entrevista con M. Fontana. Madrid: La Piqueta, 1992a.

FOUCAULT, M. **Microfísica del poder: Poder-Cuerpo (1975)**. Madrid: La Piqueta, 1992b.

FOUCAULT, M. **Microfísica del poder: Nietzsche, la genealogía, la historia**. Madrid: La Piqueta, 1992c.

FOUCAULT, M. **El orden del discurso**. Tradução de Alberto González Troyano. Buenos Aires: Tusquets, 1992d.

FOUCAULT, M. **La verdad y las formas jurídicas**. Barcelona: Gedisa, 1995a.

FOUCAULT, M. ¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*. **Daimon-Revista de Filosofía**, n.11, 1995b. Tradução de Javier de la Higuera. Original: Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*. Bulletin de la Société française de philosophie, v.82, n.2, p. 35-63, 1990.

FOUCAULT, M., **Arqueología del saber**. México: Siglo XXI, 1995c.



FOUCAULT, M. Omnes et singulatim. Para una crítica de la razón política. In: FOUCAULT, M. **¿Qué es la Ilustración?** Córdoba: Alción, 1996a.

FOUCAULT, M. ¿Qué es la Ilustración? (1983). In: FOUCAULT, M. **¿Qué es la Ilustración?** Córdoba: Alción, 1996b.

FOUCAULT, M. ¿Qué es la Ilustración? (1984). In: FOUCAULT, M. **¿Qué es la Ilustración?** Córdoba: Alción, 1996c.

GADAMER, H.G. **Verdad y método**. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Traducido por Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 1995.

GADAMER, H.G. **O problema da consciência histórica**. Traducido por Paulo Cesar Duque Estrada. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

HABERMAS, J. **El discurso filosófico de la modernidad**. Buenos Aires: Taurus, 1989.

KARCZMARCZYK, P.; RODRÍGUEZ, N. Crítica y ideología y *Aufklärung* en Michel Foucault. In: HERRERA ZGAIB, M.; ORTIZ FERNÁNDEZ, J. (eds.) **Pasado, Presente y futuro de las clases y grupos subalternos a 200 años de la República**. Memorias del II seminario internacional Antonio Gramsci Liberémonos de la guerra. Bogotá: Editorial de la Universidad Nacional de Colombia, 2010.

KARCZMARCZYK, P. **Gadamer**: aplicación y comprensión. La Plata: Edulp, 2007.

KARCZMARCZYK, P. Ideología y análisis terapéutico del lenguaje. In: CABANCHIK, S. (ed.) **Lenguaje, poder y vida**. Intervenciones filosóficas. Buenos Aires: Editorial Grama, 2010.

MARX, K. Contribución a la crítica de la economía política. In: MARX, K.; ENGELS, F. **Obras escogidas**. Escritos económicos menores. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

MARX, K.; ENGELS, F. **La ideología alemana**. Buenos Aires: Santiago Rueda, 2005.

MONTAG, W. The Soul is the Prison of the Body Althusser and Foucault 1970-1975. **Yale French Studies**, n.88, p. 53-77, 1995.

POSTER, M. Foucault, el presente y la historia. In: POSTER, M. **Michel Foucault, filósofo**. Barcelona: Gedisa, 1999.

WILLIAMS, R. **Marxismo y literatura**. Barcelona: Península, 1980.

Artigo:

Recebido em: 03/03/2011

Aceito em: 18/07/2011